

## 内的経験の内と外

—— ジョルジュ・バタイユの

経験思想における「外」の探求 ——

岩 野 卓 司

### はじめに

親友モーリス・ブランショの助言に従い、感覚、学問、教義という外部の諸前提を遠ざけることで、バタイユによる思想の冒険はあるがままの経験の探求へと向かっていく。この排除のおかげで、彼は内的な空間を手になることになる。そこでは「未知なるもの」が自由に現れているが、この現れは充足根拠の原理や「何か？」の問いによって決して説明されることのない謎の戯れである。「神秘経験」から「内的経験」への用語の変化が示唆するように、経験は外部から切断された内面性を私たちに提示している。しかしながら翻ってみると、こういった考え方は、内と外を分けて内面を手に入れるデカルト以来の近代形而上学の論理をそのまま踏襲しているようにも見える。それならば、「無神学」の経験思想は内面性の哲学の延長に位置しているであろうか。それは自足した内面しか顧慮しない一種の独我論哲学なのだろうか。とは言え、経験の内と外の関係はその見かけほど単純ではないように思われる。ミッシェル・フーコーの言葉を借りるならば、バタイユによる恍惚＝脱我（extase）の思想は、反省哲学の内面性に還元されることなく、主体（sujet）が消滅し、主観性（subjectivité）が脱臼する「外」の経験を

表現しているのだ<sup>1)</sup>。「内的経験」の思想は、その「内的」という形容詞にもかかわらず、内面性の限界を経験にもたらしめている訳である。その上、バタイユが「内的経験は恍惚である。恍惚は交流であると思われる […]」<sup>2)</sup>と主張していることに注意しよう。この主張は、内面化にもかかわらず、他者とのこの交流が内面性の限界を突破して「外」へと開かれていること、を告げているのではないのだろうか。それから、交流についての幾つもの描写に外側からの視点から見られた科学的な説明をバタイユが与えていたことにも注意してみよう。この科学的な説明によって、経験の探求から彼の手で分離したものが、交流の理論に挿入されることになる。しかし、このことは経験自身の真理を危険にさらさないのだろうか。

バタイユが私たちに提示している内的な真理に反して、これらの「外」は「無神学」のテキストにおける内と外の紛糾した関係を暴露しているのではないのだろうか。また形而上学流の二分法もそれらによって問い直されているのではないのだろうか。

## 1) 内-的 経-験 (l'ex-périence in-térieure)

### A) 内的な生

明治大学教養論集 (432) に発表した論文で指摘したように、バタイユによる「ブランショ革命」は、経験があるがままに把握するためにあらゆる前提をそこから取り除くことにあり、経験自身への「現象学的な」回帰は、「知」、「感覚」、「道徳」の権威の還元であった<sup>3)</sup>。だからこの探求は、外部の遮断と内部の確保を意味している。経験は外部から隔てられた内的な世界を現しているし、「未知なるもの」、笑い、恍惚は内側から見られたものとして現れている。実際バタイユの語彙のなかには、「ひとつの内的な現前」<sup>4)</sup>とか「[…] 内的運動の至福」<sup>5)</sup>といった「内的 (intérieur)」という語がよく見られる。そしてこの内なる世界は、先ほどの諸前提のみならず、言語から

も守られている。沈黙は経験にとって至高の価値をもっているのだ。

言葉はわれわれの中でほとんどあらゆる生を […] 吸い上げてしまうが、われわれの中には捉えがたい秘密の沈黙の部分が存在し続けている。だから、この部分は普段はわれわれから逃れている。われわれはある幾つかの条件のもとでしかそこに到達したり、それを自由にしたりすることができないのだ。それはいかなる対象にも依存しないしなんなら意図も持ち合わせない曖昧な内的な運動である […]。<sup>6)</sup>

日常生活では私たちは言語とともに暮らしているが、内的経験は沈黙の世界を構成している。内的な領域は言葉によって侵されない純粋な空間に他ならないので、あらゆる前提の排除はこうして言語の排除にまで至る。「経験、その権威、その方法は異議提起と区別されない」<sup>7)</sup>とバタイユが主張しているように、権威、推論的思考、企てに対する異議提起と経験とは不可分な関係ではあるが、異議提起の対象はこれらの不純な外在物を根拠づけている言語にまで及ぶ。こういった徹底した異議提起によってのみ、経験の中に内的空間が開かれるのだ。「[…] 内側の世界、沈黙の世界への到達は、私の中で問いの極致と結びついているのだから、私は […] 言葉による遁走から逃れるであろう」<sup>8)</sup>。経験が異議提起や疑問への投入を必要とするのは、沈黙の内面的な領域を獲得するためである。この領域は、言語のような不純なものによって決して侵されるべきではないものと言えよう。だからバタイユは、内的経験のことを「純粋経験」<sup>9)</sup>と呼ぶ。外在的なものが根本的に除去されればされるほど、内的なものは純化されていくのだ。

その上、内面性は生の概念と結びついている。経験を理解するためには、それを外側から観察するのではなく、内側から生きなければならない。バタイユはこう書いている。

経験を生きなければならない。それは容易く到達できるものではない。しかも、知性によって外側から考察されもしない […]。推論的思考が分離しなければならないものを統合しながら経験が現れるのは、失神するまで内側から生きるとき [強調は引用者] だけなのである<sup>10)</sup>。

教義、学問、感覚といった外部にある権威に異議を唱えながら、彼は内側から経験を生きながら理解しようとしている。「知性」と「外」の共犯関係と平行して、「内」は「生」と切り離しがたい。内的な世界は生の世界と同じであるから、経験自身への回帰は内的に生きられることを意味している。同様に、経験について語られたことは、内的な生を通してのみ理解できるのだ。先程引用した一節の直前には、次のように書かれている。「経験についての諸々の言表は見かけは理論的に曖昧である。「内側からその意味を把握しなければならない」と言う以外に、いかなる解決策も私はそこに見出せない。これらの言表は論理的には証明できないのだ」<sup>11)</sup>。経験は内的な生の中でその意味を把握する場合にのみ理解できる。経験に関して、私たちは生の概念の重要性を強調してし過ぎることはないであろう。だから、生という言葉が頻繁にテキストに登場する。幾つか引用してみよう。「しかし、私は不可能なものについて苦い経験をしている。あらゆる深い生 [強調は引用者] は不可能なもので満ちている」<sup>12)</sup>。「私は対象を前にした恍惚に戻る。/しかしながら、内的な生に目覚めた精神はひとつの対象を追い求める」<sup>13)</sup>。結局、内的経験は生きられた経験に他ならない。この意味で、サルトルがバタイユの経験概念をドイツ語の Erlebenis, つまり「生きた経験」と解釈するのは当を得ている<sup>14)</sup>。外的なものの異議提起と内的な生の称揚ということについて、それらが現象学の還元と純粋な生に対応していると言うことも可能であろう。あるいはニーチェの作品へのバタイユの愛好を考慮に入れば、この生の思想の背景にニーチェの哲学を見つけることもできよう<sup>15)</sup>。この生の概念の現象学の側面を発見しようと、そこにニーチェの生の証言を求めようと、

忘れてはいけないのは、この生が生物学的なものではないということである。というのも、学問的な前提はすでに還元されているので、この生は生物学の生の概念に先立つからである。そして私たちにとって重要なのは、生のこの思想が経験自身への回帰、沈黙の純粋な内面性の獲得、外部の排除を強力に推し進めていることである。知性や教義という前提と生きられた経験のあいだに、バタイユは分割の線を引いているが、生の概念は内面性のそれとともにこの分割線を維持しさらには強固にしているのだ。

## B) 死、恍惚=脱我

しかしこの生は、内的に自足しているのだろうか。それ自身透明なものなのだろうか。否！ ニーチェの生の概念やフッサールの現象学的な生の概念と異なり、内的経験は死によって二重化されており、この意味で曖昧で不透明とも言える。事実、バタイユの書いたものは、哲学、文学、経済というジャンルの限界を超えて、至る所で死の強迫観念に取りつかれている<sup>16)</sup>。ここではさしあたり例として『無神学大全』の中の内的経験にかんする幾つかの下りを取り上げてみよう。まずは『内的経験』の「刑苦」の章における「フル通りを横切った」際の経験の描写。そこでは笑いの法悦が死に擬されている。「私は恐らくかつて誰も笑ったことのないように笑っていた。あらゆる事物の奥底が開き、裸になった。まるで私が死んでしまったかのようにである」<sup>17)</sup>。次に『有罪者』の中でバタイユがキリスト教神秘家アヴィラのテレジアの有名な文句「死なずに死ぬ」を引用している事実。「神性 […], 力, 権力, 酩酊, 自己の外にある法悦, もはや存在しないという喜び, 「死なずに死ぬ」という喜び […]」<sup>18)</sup>。もうひとつの例は同じく『有罪者』の中にある、内的経験が偶発的なものであることの説明。「性の喜び, 恍惚, 笑い, 涙の中で, 生が死と一致する苦痛の点に, 好運はある」<sup>19)</sup>。この三つの例はどれも、経験の生が死に近いことを証言している。生はその同一性が問い直されるほどにここでは死に似てくるのだ。しかしながら、経験は決して死に

等しくはない。そうではなく、それは生の中で死を経験することなのである。死に関係づけられているとはいえ、経験は生から離脱しない。バタイユが愛好したテレジアの文句「死なずに死ぬ」はまさに、経験が「死ぬこと」と「死なないこと」の二つの条件を同時に満たしていることを示している。つまり、生と死の限界は確立されているとともに攪乱されているのである。各々の同一性は守られているとともに破壊されている。それはある高次の生への止揚(Aufhebung)ではなく、生と死の境界の固定化であると同時に抹消なのである。両者の近さはまた遠さをも標定しているのだ。経験を生きる者は、魅惑と嫌悪によって死とこういった関係を保つ。「嫌悪、熱に浮かされた誘惑は、死の中で結合し高まる。[...] あれ程の戯れと恐るべき夢を支配している情熱は、自我であろうとする熱狂的な欲望であるとともにには何物でもないという欲望でもある」<sup>20)</sup>。生を終わらせるよりも、むしろ死の曖昧な欲望、死ぬことと死なないことの欲望に身を任せることがここでは重要なのだ。経験における死への接近はその遠ざかりに過ぎない。死を生きる可能性は、その不可能性と切り離せないと言えよう<sup>21)</sup>。

経験の生は決して同質なものではない。そうではなく、生の外部とも言うべき死によって取り憑かれている。経験は死を近いものにするが、同時に死はこの近さから逃れる。生の空間は、自らに異質な死によって脅かされている。それは、内側から生きることのできないものを孕んでのみ成立するのだ。そして死は、恍惚=脱我と結びつく。「思考の死がもう絶望したり不安にならないほど充分に死んだ思考であるぐらいに推し進められるのなら、思考の死と恍惚=脱我との間にもう違いはない」<sup>22)</sup>。思考の死を媒介にしながら、恍惚はそれ故に死に最も近い経験だと言えるだろう。だからバタイユは常に恍惚に関心を持ち、経験やそれに類したものの定義で恍惚の例を引いている<sup>23)</sup>。その上、『内的経験』には「恍惚」と題された章があり、『有罪者』には「恍惚の点」という章もある。ここで恍惚と言う言葉の意味を探ってみよう。それが意味するものは、忘我、自己喪失、意識の喪失ばかりでなく、

自己の外を経験でもある。恍惚（extase）という語の接頭辞 ex はそのことを示唆しているのではないのだろうか。忘却するくらいの高揚感と自己の外への脱出がここでは共存しているというべきではないのだろうか。『有罪者』の一節を引いてみよう。

暗い星空、丘や暗い木々を前にして、張りつめた平穏さのなかで、灰で覆われているが内側から燃え上がる熾きへと私の心をしてしまうものを再び見つけた。それはいかなる観念にも還元されることのない現存の感覚であり、恍惚が導くあの種の雷の沈黙である。私は自分の外へともろく逃げる。まるで私の生が天のインクによってゆっくりと流れる大河のように流れているかのようなのである。そのとき私はもう私自身ではない。私から生じたものは、私自身の喪失にも似た際限のない現存へと到達し抱擁のなかに閉じ込める。これは私でもなければ他者でもない。唇どうしの境目が失われる深い口づけはこの恍惚と結びついている。恍惚は、天を喪失した際の地球の運行と同じくらい曖昧で宇宙と馴染んでいるのだ<sup>24)</sup>。

この一節では、恍惚という語の曖昧さの中で「自己喪失」と「自己からの逃走」が同時に描かれている。失神する自我の同一性が解体されるとき、「私」は「自己の外へのものすごい逃走」と化するのだ。恍惚＝脱我（extase）の中では、「私」はその内部に留まらない。「私」自身を破壊して外化するのだ。経験は内化の運動であると同時に外化でもあると言えよう。外在する権威を遠ざけて経験そのものの内面性をバタイユは探求しているとはいえ、この内面性はまた外でもあるのだ。内面性が純化し深められればられるほど、自我は解体し外部への逃走は徹底される。確かにこの外は、諸権威の外在性とは異なる。しかし経験は既にその内面に自足してはいない。恍惚＝脱我の「外」がその証拠である。この点でバタイユの思想は、デカルトのエゴ・コ

ギトからフッサールの現象学的還元に至るまでの内面性の形而上学の問題系を引きずっているとはいえ、ミッシェル・フーコーがブランショやアルトーとともに「外」の思想家のなかにバタイユを分類しているように、内面性の形而上学から密かに距離を置いているのだ<sup>25)</sup>。ただし、たとえこの「外」が内と外の枠組みをはみ出しているとはいえ、フーコーのように「外」と単純に言い切るのではなく、私たちはバタイユが内面性の論理を放棄していないという事実を考慮にいれながら、内と外の二重性という点を強調しておこう。経験の中では生きることがまた死ぬことであるように、内は外によって二重化されている。外在する諸前提から守られた手つかずの内的な生は、既にして死という外の刻印を打たれているのだ。だから生と死の関係のように、内と外の関係は紛糾している。こういった二重性はそれぞれの同一性を肯定しながら再び問い直しているのである。それ故、内と外、生と死の伝統的な二分法は肯定されつつも乱されるのだ。脅威は、形而上学の伝統を構成する二元論の発想にまで及ぶ。感性的/叡智的、本質/偶有性、一/多、自然学/形而上学、肉体/魂、可能態/現実態、善/悪、男/女、夜/昼、生/死、内/外、等々<sup>26)</sup>。

内面のなかで外へ向かうこういった逆説的な動きは、恍惚という語によって表現されるばかりではない。バタイユの語彙の中には、それを指し示す幾つもの言葉がある。接頭辞の ex が頻繁にテキストに現れている事に注意してみよう。「[...] 極点 (extrême) は最後にある、死のように最後にしかない」<sup>27)</sup>。「法外な (exorbitant) ものすごい何かが、破局的な物音とともに、あらゆる意味で解放される」<sup>28)</sup>。「禁欲に対する私の原理は、極点は欠如によってではなく、過剰 (excès) によって到達できる、ということである」<sup>29)</sup>。「エロティシズムは人間の力を超え出る (excède)」<sup>30)</sup>。「よく分からない花開く死の熱い爆発 (explosion) にむかって——それを通して私は世界と私のあいだの堅固な関係という幻想を逃れるのだ」<sup>31)</sup>。「極度の (extrême) 変りやすさ、高揚 (exaltations) と衰弱の交替 [...]」<sup>32)</sup>。「われわれがキリスト



教を見捨てる地点は、過剰 (exubérance) である」<sup>33)</sup>。「私は、自分を陽気にする笑いや、自分を不安にする性的興奮 (excitations) のなすがままになりながら生きている」<sup>34)</sup>。接頭辞 ex の頻出は何を意味するのであろうか。《extrême》、《exorbitant》、《excès》、《excéder》、《exubérance》、《explosion》、《excitation》という言葉は、外へのある動きを示唆しているのではないのだろうか。それらは経験の外へと合図を送っているのではないのだろうか。こうした接頭辞 ex の頻出は、単なる偶然の産物ではないであろう。偶然にしては、あまりに多くテキストに現れているからである。しかし、バタイユが意図的にこれらの言葉を配したというのも言い過ぎであろう。というのも、内的経験の定義の中には、この頻出についてのいかなる言及もなされていないからである。また、経験の表現についての説明においても、この接頭辞についての言及は何もなされていないからである。内的経験の説明においてバタイユがその内的性格を強調しているのに対し、その意図を超えて「内」の論理に抵抗するものがそこには現れているのではないのだろうか。それは意図に反して作品のなかに挿入されてしまった“何か”ではないのだろうか。定義の上でその内的な面が重視されているにもかかわらず、「内的経験 (expérience intérieure)」という表現には「自己の外」という意味合いが含まれてしまっているのではないのだろうか。ex-périence in-térieure という言い回しが示しているように、そこでは接頭辞 ex と in は互いに呼応しあっているのだ<sup>35)</sup>。この表現は内と外の二重性を読み取るように私たちに密かに目配せを送っているのである。

## 2) 交流 (communication)

恍惚＝脱我が自己の外への脱出であるから、内的経験は単純に内的なものとは言えない。内的なものは外的なものへと捻じれているし、生は死へと振られている。しかしこの「外」は、他人という意味での他者ではない。だから、

経験の思想は他者の不在の故に独我論なのではないのだろうか、という疑問が湧いてくる。ブランショは「最後の人」の経験の可能性についてバタイユに尋ねている。

ブランショは私に尋ねた。どうして君は自分が最後の人であるかのよう  
に内的経験を追及しないのか<sup>36)</sup>。

ブランショの視点に立つならば、「最後の人」はもっともよく経験を探求  
することができるであろう。というのも、あらゆる未来の利益やあらゆる将  
来の目的を奪われているので、「最後の人」は最も純粋にそれを考えること  
ができるのからである。もしブランショの助言——あらゆる外在する権威の  
還元と「罪の償い」——をもっとも忠実に最後まで実行するならば、孤独な  
「最後の人」であることは理想的な状態であろう。経験のまったく純粋で内  
的な解釈では、他者や交流のいかなる必要性も見出されないであろう。ブラ  
ンショの問いに対して、バタイユは次のように答えている。「[…] 内的経験  
は他者を魅了するものであり、そのものとして他者のためのものなのだ<sup>37)</sup>。  
彼が主張していることは、内的経験が脱我の主体のそれであるばかりでなく、  
他者との交流 (communication) でもあるということなのだ。交流は経験  
に本質的なものである<sup>38)</sup>。

「それ自身」は世界から孤立した主体ではなく、交流の場、主体と客  
体の融合の場なのである<sup>39)</sup>。

外部にある権威から独立した、経験自身への回帰は、独我論の要塞を構築  
することではない。自身の外へと出た主体は対象と融合する。経験自身が交  
流に他ならないのだ。communication という語でバタイユが言わんとして  
いることは、この語がふつう意味するような、意味や知の伝達では決してな

い。そうではなく、神秘家たちが経験の中で神と一体化するような、主体と客体の融合なのである。そしてこの交流の考えのため、経験の思想は独我論から抜け出して他者に遭遇することができるのだ。

それでは、どういう交流が彼の作品に描かれているのであろうか。内的経験のカテゴリーに属しているものは、恍惚ばかりでなくエロティシズムや供犠というふうにくつもの種類があるが、交流もそれにあわせていくつかの形に分かれる。恍惚に関してバタイユが言うには、ある「点」や「対象」に精神を集中し、自我が崩壊し「未知なるもの」と化したとき、もうひとつの「未知なるもの」<sup>40)</sup>と交流する。「エロティックな」経験では、「ひとつの存在から別の存在への交流」が問題になっており、「聖なるもの」や「喜劇的なもの」の中では、「一人から何人もの他者」<sup>41)</sup>への交流が問題になっている。その上、交流は社会現象としても説明されている。例えば古代ローマのサトゥルヌ祭では、「偽の王」の供犠は「交流がないことに苦しむ」共同体の成員どうしの「融合」<sup>42)</sup>の役割を果たしていたからである。

それでは交流において何が生じているのであろうか。交流する存在を特徴づけているのは、主体も客体も完結した存在ではなく、傷を負った存在だということである。存在はお互いに傷を負うことで交流しあうとバタイユは主張する。「存在は完全であると思われる限り、孤立し自身を閉ざしている。しかし、未完了であることの傷が存在を開かせる。未完了、動物のような裸性、傷と名づけうるものによって、さまざまな分離した存在が交流し、お互いの交流の中で失われながら生を得るのだ」<sup>43)</sup>。その上、傷による交流が主体による対象の所有ではないという点に注意すべきである。失神状態の主体は支配することも所有することもできない。「主体は所有するために対象を奪おうとする。[...]しかし主体は自己を失うことしかできない」<sup>44)</sup>。これは、自己同一性を失った脱-我の主体が、同じく自己同一性を失った対象と結ぶ、「融合」関係なのである。ここでは主体なき主体と対象なき対象のあいだの交流が問題なのである。バタイユはまた次のように説明している。

もはや主体＝対象はない。両者のあいだに口をあけた裂け目があるのだ。裂け目の中では、主体も対象も溶解してしまう。移行があり、交流があるのだが、それは一方からもう他方へのものではない。両方とも明確な存在を失ってしまったのだ<sup>45)</sup>。

「明確な存在」を失ってしまった主体はもう主体として同一化した役割を演じることはないから、「未知なるもの」となる。対象もまた然り。「経験は最後には対象と主体の融合に達する。それは主体としては非一知であり、対象としては未知なるものである」<sup>46)</sup>。脱我の主体も、それが交流する対象といえない対象も、最終的には「未知なるもの」に他ならないのだ。経験がもたらす融合関係は、「未知なる」存在のあいだの交流と言えよう<sup>47)</sup>。

この交流概念から出発して、バタイユは共同体の考えを練り上げて行く。内的経験はそれ自身諸々の存在がお互いに交流しあう共同体なのだ。『無為の共同体』の中で、ジャン＝リュック・ナンシーはバタイユの内的経験の中に共同体の可能性を模索している。「[…]「内的経験」は「内的」とも「主観的」とも関係がない。そうではなく、共通の尺度をもたないあの外との関係の経験と切り離せないのだ。この関係においては、共同体だけがその空間、あるいはそのリズムをもたらししてくれる」<sup>48)</sup>。『明かしえぬ共同体』では、モーリス・ブランショはナンシーの考えを受けて次のように述べている。「「内的経験」はそれが述べていると思われることの反対をまた述べている。主体に由来するが、主体を根こそぎにする異議提起の運動である。しかしこの運動は、共同体自身である他者との関係をもっと深い根源として持っている[…]<sup>49)</sup>。ナンシーやブランショは内的経験が「主観的」でも「内的」でもないことを主張しており、その意味で「内」と「外」の二重性に読みの力点を置く私たちの見方とは意見の相違があるが、「共通の尺度をもたないあの外との関係」や「他者との関係」、さらには「共同体」を内的経験に見出そうとしている点では、彼らはバタイユの本質的な面を捉えていると思われる。

それでは経験と交流に基づく共同体とはどういうものであろうか。ニーチェの言葉「あの大洋であれ!」を引きながら、バタイユは大洋のイメージがいちばんうまく経験の共同体としての性格を表していると語る。

「あの大洋であれ」というあまりに単純な命令は、極点と結びつくと、ひとりの人間を群集にするのと同時に砂漠にもする。これが共同体の意味を要約し簡潔にのべる表現である<sup>50)</sup>。

大洋の中では、波は他の波と戯れそのなかに失われてお互いに区別がつかなくなる。人々が同一性を失い匿名の未知なる存在と化し互いに融合しあう共同体のイメージを、これは私たちに提供してくれるのである。「経験のなかには、もう限られた存在はない。ひとりの人間はいかなる点でも他の人たちと区別されない。他者の中でほとぼしるものが彼と一体化する」<sup>51)</sup>。他者との一体化を示唆する「大洋」は、それ故に「群集」である。どの存在も経験を通してお互いに共感しあう共同存在なのである。「あの大洋であれ!」のもうひとつの意味は、「砂漠」である。これは、神秘神学者たちが愛好することからも分かるように、否定の道を推し進めた純粋さを意味している<sup>52)</sup>。砂漠の共同体は、あらゆる前提、あらゆる意味、あらゆる言葉を免れた混じりけのないものである。

「群集」と「砂漠」、「交流」と「純粋さ」といったこの大洋のイメージは、共同体の考えにどういう効果を及ぼしているのであろうか。バタイユは、例えばニーチェと彼のあいだで生じているような「共同体」を私たちに提案している。このドイツの哲学者の著述を読むと、彼は「交流したいという欲望」が生じ「共同体の感情」<sup>53)</sup>にとらわれるのだ。この例に関して、彼は「非—知、笑い、涙」という講演の中で次のように述べている。「[...] ニーチェの思想と経験と私のそれらとの間には、共同体の中に存在している関係に似た関係がある」<sup>54)</sup>。この共同体は、教義を通して集まったメンバーによる共同

体に類似しているが、「宗教共同体に帰属することなく、ふたりの間に存在しうるのだ」<sup>55)</sup>。ニーチェとバタイユの間の交流においては、既存の共同体に属することもなければ宗教のそれに固着することもないのに、これらの共同体よりも根源的なある共同体の感情が生じている。「群集」と「砂漠」といった二つの要請は、共同体に既存の宗教への帰属を許さない<sup>56)</sup>。この共同体はバタイユのよく知られた言葉「共同体を持たない者たちの共同体」<sup>57)</sup>で表現されている。この言葉は、『内的経験』の第二版に加えられた「追伸 1953」の草稿のひとつに見出されるもので、ブランショが『明かしえぬ共同体』の中の冒頭の銘で引いているものでもあるが、バタイユの共同体の考えを的確に言い表している<sup>58)</sup>。これはあらゆる共同体から身を引いているが、それなくしてはいかなる共同体も成立しえない類のものであり、「共同体なき共同体」とも言うべきものであろう。内的経験をあるがままに生きる者が言葉を通して読者に呼びかけるとき、彼らの間で共同体が生じる。バタイユは読者の存在の必要性を力説している。「[...]私を愛すが既に私を忘れ去っている（殺している）読者の執拗な存在がなければ、私は何もできないし、内的経験を持ちえないであろう」<sup>59)</sup>。経験はそれを生きる者たちに本質的な共同体、「共同体なき共同体」をもたらしてくれる。その結果、『内的経験』は読者への呼びかけである。「私の書くものはひとつの呼びかけである！最も間違いじみたものであり、つんばに最もよく向けられたものである」<sup>60)</sup>。この書物は単に経験を記述しただけのものではない。経験という事実の記述はまた呼びかけという行為でもあるのだ。内的経験についてのバタイユの言語活動は、「確認」と「行為遂行」のこの二重性の上に成立していると言える。

交流と共同体についてのこういった考察から、私たちは次のように結論づけることができる。内的経験は孤立した主体のそれではなく、他者ないしは外へ開かれたものである。脱我の経験は、自分自身に引きこもってしまうことではなく、他者との交流に他ならない。確かにバタイユは他者へと開かれ

ていることと交流について書いている。しかしまた、この考えが内的な世界の真理に立脚していることにも注意しなければならない。交流における「他者」は、内側から生きられた経験における「外」、経験において内側から現れる「未知なる」「外」なのである。

### 3) 科学 — 客体的なもの

『内的経験』には、脱我としての「外」とも交流すべき他者としての「外」とも異質なもうひとつの「外」が書き込まれている。これは、真理の基準である生きた経験と相容れない「外」であり、この経験によっては決して捉えられないものである。

#### A) 『内的経験』における「科学主義」

『内的経験』の第三部「刑苦の前歴」では、それまでの叙述とは異なり、突然バタイユは科学的な視点を導入し、存在を粒子の複合体と定義している。これは「序論草案」で彼が排除することを宣言した学問＝科学的な前提を経験解釈に認めることである<sup>61)</sup>。同時代の著名な物理学者ポール・ランジュヴェンの『粒子と原子の観念』の影響のもとで、彼は原子の複合性についてこう説明している。「原子はその名称にもかかわらず複合的であるが、基本的な複合性しか持っていない […]」<sup>62)</sup>。そのうえ存在は、単純に存在論的な規定を超えて、粒子から解釈される。「かくして、存在を合成する粒子の数は、その「自己性」の構成に介入している […]」<sup>63)</sup>。その結果、この存在—科学論によれば、各存在は二つの面を持つことになる。「存在は常に粒子の集合であり、その相対的な自律は維持されている。この二つの原理 — 諸々の成分を超える合成、諸々の成分の相対的自律性 — は、各「存在」があることを統御している」<sup>64)</sup>。この科学的視点からバタイユは存在の自律性を認めつつもそれを分解可能な物質として捉えている。それでは経験を考えるにあたっ

て、どうして存在のこの科学的解釈が必要なのであろうか。バタイユはこう答えている。「[...] 前もってのこの[科学的]説明は交流の理論を導いている[...]」<sup>65)</sup>。科学的な説明は、経験の中での交流を説明するための理論的な基盤なのである。交流の必然性を説明するためには、ブランショの助言とは別の原理が必要なのだ。それでは科学理論はどのようにして交流の現象に関わっているのであろうか。「刑苦の前歴(あるいは喜劇)」の中の最終章「交流」を読んで纏めてみよう。バタイユはそこで科学的な視点から交流の運動を叙述している。

- (1) 単純粒子の理論の枠内で、彼は各存在が恒常的な統一性を持ち、私と君の区別のような差異があると考える。「多くの単純粒子から合成される集合だけがこの異質な性格を持ち、その性格のために私と君を区別し、宇宙の残りの中でわれわれの違いを切り離す」<sup>66)</sup>。しかし、この差異は絶対的なものではない。というのも、この統一性は単純粒子に分割可能であるから、決して閉ざされることなく、開かれうるからである。「存在」と呼ばれるものは決して単純ではない。それだけが恒常的な統一性をもっているが、不完全にしかでない。この統一性は深く内的に分割されており、閉ざされておらず、ある点では外部から攻撃可能である」<sup>67)</sup>。存在には統一性があり持続している反面、内的にも外的にも開かれる可能性があるのだ<sup>68)</sup>。

- (2) 存在が内側から分割可能であり外側から攻撃可能であるということから、バタイユはそれを単純粒子の運動と定義する。有機体の内的な生も、その構成要素である単純粒子の動きから説明される。「君の有機体としての生を内的に構成しているのは、エネルギー、運動、熱の伝染であり、諸々のエレメントの移動である。生は決してある特定の点に留まってはいる。それはある点から別の点(ないしはいくつもの点から別のいくつかの点)へすぐに移っていく。それはちょうど流れ、一種の電流のようなものである」<sup>69)</sup>。生は静的なものではない。消滅可能なエレメント



の動的な移行なのである。バタイユはこう続けている。「かくして、君が時を越えた実体を把握したいと望むところに、ある横滑り、君の消滅しうるエレメントのうまく整えられていない運動にしか君は出会わないのだ」<sup>70)</sup>。

- (3) そして、生の運動は内面に留まっているわけではない。「外」との「交流」へと開かれているのである。「[...] 君の生はこの捕捉できない内なる流れに限定されない。それはまた外へと流れていき、生の方へ流れたりほとぼしるものへと絶えず開かれる」<sup>71)</sup>。強度を増した生は内面性の限界を超え出る。「流れ」や「君の中で統合される光の遁走する運動」<sup>72)</sup>を超えて、他者との「交流」がここでは重要になってくる。それは「ある存在から別の存在への、あるいは君から君の同類、君の同類から君への、熱や光の移行」<sup>73)</sup>として説明される。そして私たちが最も注目すべき点は、この交流が粒子やエレメントの運動に基づいているということである。この運動の故に、ある存在から別の存在への伝染や内と外の融合が生じる。単純粒子の移動は、最終的には経験における交流に至るのである。

確かに単純粒子の運動は、経験における生と交流のダイナミズムを根拠づけている。しかしこの科学的な説明は、生きた経験の記述の外に位置しているのではないのだろうか。粒子の運動が生きた経験の中で決して視覚的に現前しない限り、この運動は生きた主体が経験的に確認することのできないものである。だから、粒子の運動は経験の真理の外にあると言うことができよう。その上、粒子理論を採用したことは、『内的経験』の冒頭で宣言されたバタイユの態度、すなわちいかなる前提も介在させることなく経験をあるがままに解釈していこうとする態度に対立するのではないのだろうか。冒頭の当該箇所では、彼はハイデッガーの哲学が経験を認識に従属させたことを批判しているし、また後年の「非一知」についての講演では、ジャネの精神医学が経験を科学のデータとして扱って変質させたと非難している<sup>74)</sup>。あるが

まの経験についての思索は、科学的な前提もふくむあらゆる前提を還元し、生きた経験に現れるもののみに注目することなのではないのだろうか。単純粒子の理論を適用することは、生きた経験を科学の対象に変え、その外部にある科学的な前提にそれを従属させてしまう危険性をはらんでいるのではないのだろうか。1943年に『内的経験』が出版されたあと、ジャン＝ポール・サルトルはバタイユを批判するのであるが、その論拠のひとつは、経験についての内面からの思考——彼は「実存主義的態度」と呼ぶ——が、根本的に外側からの科学—客体的な分析と相容れない、という点にあった。サルトルは攻撃する。「[...] バタイユ氏は学者でも哲学者でもないのに、残念なことに科学や哲学をちょっとかじっていた。すぐに、何の疑いもなく互いにそこなうこともなく彼の中で共存している相異なる精神的態度に、われわれはぶつかってしまう。すなわち、実存主義的態度と、仕方なしに私が命名した科学主義的態度である。進化についての稚拙な見解へとニーチェの主張をそらせていき、人間の条件についての彼の理解を覆い隠してしまうことで、彼の主張を台無しにしたのは、皆さんご存知の科学主義なのだ。バタイユの思想全体を歪めているのもまた科学主義なのである」<sup>75)</sup>。この批判は一見すると大変明快である。しかしよく考えてみると、それは、経験の理解と科学的説明の間の対立が模範的に示している形而上学の歴史を浮き彫りにしている。巨視的に見ると、この対立が属している思考様式は、科学的原子論とコギトの経験から出発した哲学の対立、それから実証科学と超越論哲学の対立を通して現代までなお続いている伝統なのである。

こういった矛盾をサルトルが指摘する前に、「交流」の章の終わりで既にバタイユは生きた経験の記述と科学の分析の間に階層を設けながら、自分の立論に一貫性を与えようとしている。

私がそこから出発した恍惚の経験という根拠があるのだから、科学のデータ（おそらく流行——現今のもの、はかないもの——）にうったえ

ることの重要性は、私には二の次であると思われる<sup>76)</sup>。

この断章は重要な意味をもっている。『内的経験』を起草するにあたって、バタイユはこの章の終わりにこの一節を付け加えたのであるが、それによって経験の解釈に論理的な一貫性を与えている。科学理論の適用が副次的なものでしかないのは、科学が「流行」に従ってただ取り替え可能なモデルを提示しているに過ぎないからである。それに引き換え、恍惚の経験は本質的なものであり、彼の思想の出発点であり不動の根拠なのだ。そこから、あるがままの生きた経験の考察が科学的説明に対してもつ優位が導きだされる。内側からの解釈は経験という絶対的な根拠に忠実であるが、科学の説明様式は外側から付け加えられたものに過ぎないのだ。だから、粒子論は経験と交流の結びつきを根拠づけるとはいえ、副次的な立場しか持っていない。こういった階層に、経験から出発する思想家や生の哲学者に共通の価値観を見つけることができるだろう。つまり、科学の対象に対する経験の真理の優位を<sup>77)</sup>。

## B) 連続体

この階層秩序の確立によって、経験の「内的」解釈の一貫性、それから経験と交流の関係の根拠をバタイユは同時に得たように見えるかもしれない。しかしながら、科学—客体的なものが外側から付け加えられた役割に限定されるとき、それにもかかわらず、科学—客体的なものはその限界を踏み越えて、経験そのものの手付かずの領域を侵しはじめているのではないのだろうか。階層的な価値はバタイユの作品の中である種の危険にさらされているのではないのだろうか。

このことはサルトルの批判に対するバタイユの反論の中で次第に明らかになっていく。具体的には、『ニーチェについて』の付録のひとつである「ジャン＝ポール・サルトルに答える」と『瞑想の方法』の中で展開されている。彼は交流の連続的な融合状態を「連続体 (continuum)」という言葉で言い

表している。内的経験は「人間全体」に開かれた交流である限り、「連続体」と規定されている。

連続体という言葉で、私は人間の集まりである連続的な媒質を考えている。これは、もうそれ以上分割できないはっきりと分離した個人についての基本的な表象に対立している<sup>78)</sup>。

そして、連続体のこの状態に至ることを生誕における「連続体への回帰」<sup>79)</sup>としてバタイユは考えている。私たちが分離した個人であるのは、起源にある連続体が失われたからである。内的経験とは、それを通して私たちが失われた連続状態に回帰する運動に他ならない。曰く、「本当のところ、私たちが傷として深めている[私と他者のあいだの]この差異は、失われた連続体に過ぎない」<sup>80)</sup>。図式的にこの運動を整理してみよう。まず、誕生のときに原初の連続体がある。しかし、生まれてしまうとそれは失われ、非連続の存在になってしまう。各存在はこの起源へのノスタルジーを持っているから経験の中で連続体に回帰する。このように、経験は起源への回帰という事後性の論理に従っているということになる。この考えの背景には、後に『エロティシズム』の中でバタイユがはっきりと語っているように、生殖における卵子と精子の結合、誕生した胎児の母胎からの分離といった科学理論への暗黙の依拠が見出されるであろう<sup>81)</sup>。それでは、なぜこの仮説が必要なのであろうか。それは経験と交流を繋ぐのに必要だからである。つまり、交流は起源への回帰によってその生起を正当化されるのだ。しかしこの正当化と引き換えに、経験的に決して確認されることがないものが導入される。すなわち、生誕における連続体である。この概念が交流の経験から考え出されたものとはいえ、それは経験の枠組みを超えているものである。もし誰かが生きた経験におけるこの連続体を叙述できるのなら、この者は誕生しつつある赤ん坊以外にいないであろう。「ジャン＝ポール・サルトルに答える」で

は次のように説明している。

われわれが主体の直観から引き出したもの [=連続体] に認識を帰着させることができて、それは恣意的なものでしかない。生まれつつある存在だけがそれをできるであろう<sup>82)</sup>。

「生まれつつある」赤ん坊とは違い、誕生した後も生きてしまった「われわれ」はその限りではない。大人は原初の連続体を思い出すことができないから、外側からしかそれを把握することはできないのだ。

[...] まさに（書いている）われわれは生まれつつある存在について外側から観察することでしか知らない（子供はわれわれにとってひとつの対象に過ぎない）。生の連続体から出発した、分離の経験（われわれの懐胎と生誕）は、[...] 明確な記憶をわれわれに残さない [...] <sup>83)</sup>。

生まれてしまった者には誕生や連続体についての記憶はないから、この欠落を埋めるために内的経験に外側から観察されたものを付け加えなければならない。「内的」解釈の不十分さと科学-客体的なものの必要性はこのように説明される訳である。それならば科学-客体的なものは、経験-交流の思想の中で副次的な役割しか持たないのであろうか。バタイユにとって理想は、生まれつつある存在が経験を通して原初の連続体を記述することであるから、そう言えるであろう。記述できないから、科学-客体的なものに頼らざるをえないのだ。この意味でそれはあくまで副次的なものに留まっている。そうとは言え、科学-客体的なものは既に本質的な役割を担ってしまっているのではないのだろうか。バタイユはこう続けている。

[...] 私たちは、私たちである存在の核に、客観的な操作を通してしか

到達しない<sup>84)</sup>。

外側から加えられた副次的なものはまた、「われわれ」にとって経験－交流の思想に不可欠なものである。「内的な」解釈を補助する役割に甘んじている科学－客体的なものはまた、この解釈に本質的なもののなのだ。そして、経験を連続体への回帰と考えることは、経験も交流も反復なしには生じないであろうと考えることでもある。言い換えれば、起源にあるものは経験的には確認できないが、その反復構造が経験の可能性を条件づけている。バタイユが試みた「内的」解釈の純粹さは、本質的な次元でその構造的な要請により、後から付け加えられたものによって汚されているのだ。本来排除されるべきものであり、内的真理に外側から付加されたものは、既にしてその内部に住みそれを支配していた、という構造がそこにあるのだ。

連続体の考えは、『宗教の理論』の中で「動物性」と結びつき、『エロティシズム』においては「連続性」の名で展開していくのであるが<sup>85)</sup>、「無神学」の著作においては、「現れ」、「生」、「内面性」の優位に基づく価値の階層を危険に曝しはじめている。それでは、連続体の観念はバタイユの意図を越えて経験の内的解釈にどういう効果を及ぼしているのだろうか。科学－客体的なものを「無神学」の作品に登録することは、どういう結果をもたらしているのだろうか。反復と非－真理という二つの面に沿って、考えてみよう。

### (1) 反 復

内的経験の生起は、予測できないし計算できない。バタイユが好運と呼ぶように、偶然のなせる業である。このことが経験の特異性を際立たせる。どの経験も、そのつど経験する主体の意志を離れて生じる一回的な出来事である。それはたまたま繰り返すことがあっても決してプログラム化できない。この意味で反復は偶発的なものである。しかし連続体の考えが入ってくると、経験の唯一性はまた、起源への回帰として反復的である。そして、原初の連

続体へは完全には回帰されることはなく、あくまで生きた経験の限界の中で  
の連続体であるから、この反復には差異が伴っている。それは非連続な存在  
における連続性なのである。だから、あらゆる内的経験は差異をともなった  
反復として既にして構造化していると言えるであろう。特異で偶発的な経験  
は同時に反復する必然性になっている。

## (2) 非－真理

バタイユは内的経験を真理の名のもとで思索している。従って、真理は生  
きた経験の中の視覚的現前に基づいている。未知なるものの現れは視覚の対  
象だからである。しかしながら、経験に現前するものの支配は科学－客体的  
なものによって掻き乱される。原初の連続体は生きた経験のあらゆる記憶の  
外にある。それは生誕において現前したであろう仮說的なものであり、決し  
て経験的に確かめられたものではないからである。そうだから、原初の連続  
体の反復は経験解釈にひとつの二重性をもたらす。経験的な真理には、その  
還元できない外、つまりバタイユが真理の場から追放したものがつきまっ  
ている。経験における現れは、起源にある仮說的なものによって支えられて  
いるのだ。言い換えれば、仮說的なものは真理の条件である。このことは、  
疑わしいもの、あるいは虚構のものが真理の構成に入り込んでいることを意  
味しているのではないのだろうか。真理は、その外という意味での真理なら  
ざるものによって構成されているのである。かくして、ここでは非－真理が  
真理に本質的だと言えよう。

以上のように、一回性は反復によって二重化し、真理は非－真理によって  
二重化している。連続体という科学－客体的な概念が経験の内的解釈に及ぼ  
す効果はこのようなものである。好運の一回性は、バタイユの信じるところ  
を越えて、既にして反復的と言える。経験の真理は仮說的なものによって脅  
かされている。「無神学」が求めるこの真理は、真なるものではないものの  
可能性によって常に危険にさらされているのである。

## 結 語

ブランショの助言から出発して、バタイユは内的経験の解釈から諸々の前提を遠ざけようとした。それは、生きた経験を内側から純粹に探求するためである。しかしながら、この内なる世界は様々な「外」と切り離せない。経験の諸々の描写は、内と外の二重性、生と死の二重性、接頭辞 ex と in の二重性を発見させてくれる。それからまた、バタイユは「外」や「他者」に開かれている「交流」や「共同体」を模索している。最後に「内的」解釈への科学-客体的な「外」の登録がある。この登録によって、生きた経験に至高の価値を置くヒエラルキーが揺さぶられる。これらの「外」は、生きた経験をはみ出しその裏をかきながら、二分法、独我論、生の優位のような形而上学の価値観を問い直すものと言えよう。しかしながら、連続体の考えが起源の発想と結びついていることを忘れてはならない。この点に関しては、バタイユの立論はなおも形而上学的なのであろうか。たしかに、「無神学」の著作を読む限り、起源論というかたちで形而上学の考え方は強力にテキストを支配しているように思われる。しかしこの問題は、『無神学大全』には留まらない。内的経験、科学-客体的なもの、起源は、経済の著作の中でさらに発展して、複雑なかたちで互いに絡み合っているのである。それがどのように展開されているかは、稿を移すことにしよう。

### 《注》

- 1) フーコーは次のように記している、「あらゆる主体性の外に身を保って、いわば外側からその諸限界を露呈させ、その終末を告げ、その拡散を煌めかせ、その克服しがたい不在のみをとっておく、そんな思考、[...] この思考は、われわれの哲学的反省の内面性、およびわれわれの知の実証性との関係からみて、一言で言えば「外の思考」と呼び得るであろうものを形成しているのである」(M. Foucault, *La pensée du dehors*), in *Dits et Ecrits*, I, Paris, Gallimard, Quarto,



- 1986, p. 549, 「外の思考」, 豊崎光一訳, 『フーコー・コレクション2 文学・侵犯』所収, 筑摩書房, ちくま学芸文庫, 2006年, 313頁)。またこうも書いている, 「[...] バタイユにおいては, 思考が矛盾ないし無意識の言説である代わりに限界の, 破られた主体性の, 侵犯の言説になるときに [...]」(*ibid.*, p. 550, 315頁)。「外の思考」に属する思想家や作家として, バタイユとともに, 偽ディオニュシウス, サド, ヘルダーリン, ニーチェ, マラルメ, アルトー, クロソフスキー, ブランショの名をフーコーは挙げている (*ibid.*, 同)。
- 2) バタイユの著作についての略号は以下の通り。O. C. : *Œuvres complètes*, I-XII, Paris, Gallimard, 1970-1988. E. I. : *L'Expérience intérieure*. Er : *L'Érotisme*. L. C. : *Le Coupable*. L. S. : *La Souveraineté*. M. D. M. : *Méthode de méditation*. S. N. : *Sur Nietzsche*. T. R. : *Théorie de la Religion*. E. I., O. C., V, p. 24.
- 3) 拙論, 「内的経験のブランショ革命 — ジョルジュ・バタイユによる「無神学」の出発点についての考察 —」, 明治大学教養論集 (432), 明治大学教養論集刊行委員会, 2008年3月31日。
- 4) E. I., O. C., V, p. 29.
- 5) *Ibid.*, p. 139. ジャン・ブルーノはバタイユにおける経験の内的な道の重要性についてきちんと洞察し, 次のように述べている。「この奇妙な脱我的な拡張はまずもって到達できないままである。それは外のほうに拡張し直接緊張する努力の結果ではない。全面的な拡張に至る道は常に内的なものを通してしなければならない。同じように, 不動の夜が閃光への到達を支配している」(J. Bruno, «Techniques d'illuminations chez Georges Bataille», *Critique*, n° 195-196, août-septembre 1963, p. 714)。
- 6) E. I., O. C., V, p. 27, 強調は引用者。
- 7) *Ibid.*, p. 24. 「方法」という言葉でバタイユが理解しているものは, イエスの供犠を舞台化したイメージを使いながら, 神秘経験に至るやりかたである。バタイユはその先駆者としてイグナス・デ・ロヨラと十字架のヨハネを考えている。この問題については, バリ第4大学に提出した博士論文 *L'expérience et la divinité chez Bataille*, Thèse de doctorat, Université Paris IV, 2007 を参照されたい。
- 8) E. I., O. C., V, p. 36.
- 9) *Ibid.*, p. 67.
- 10) *Ibid.*, p. 21.
- 11) *Ibid.*, p. 20.
- 12) *Ibid.*, p. 73.
- 13) *Ibid.*, p. 137, 強調は引用者。
- 14) 「バタイユ氏は哲学を好まない。彼の目的はわれわれにある経験を物語ることなのだ, 経験 (*expérience*) — いやむしろ, ドイツ人が *Erlebnis* という語を用いるときの意味を含ませて, *expérience vécue* [生きた経験] というべきで

あろう」(J.-P. Sartre, 《Un nouveau mystique》, in *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 144-145, 「新しい神秘家」, 清水徹訳, 『シチュアション I』所収, 人文書院, 1975 年, 127 頁)。ジャン・デュランソンもまたバタイユの思想において「生きた経験 (vécu)」の重要性を指摘している。「バタイユが絶対的に拒否しているものは、生と思想の切断である [...]。[...] しかも、思想が望もうと望まいと (それを認めようと認めまいと)、生きた経験を通過し、生きた経験に先立たれている」(J. Durançon, *Georges Bataille*, Paris, Gallimard, Idées, 1976, p. 197)。

- 15) 現象学と生の関係については、T. Iwano, 《La révélation du non-savoir dans l'expérience intérieure (1): remarques sur l'athéologie de Georges Bataille》, *Revue de langue et de littérature françaises*, n°13, octobre 1995, pp. 247-289 を参照のこと。また、ニーチェによる生の重視は有名であり、多くの例証を彼のテクストに求めることができるが、例えば次の箇所を参照されたい。F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse Zur Genealogie des Moral, Band 5 der Kritischen Studienausgabe herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin/New York, de Gruyter, 1988, p. 18.
- 16) バタイユにおける「死」の重みは、彼の二人の伝記作家が死という言葉をそれぞれその作品のタイトルの中に書き込んでいることから伺える。ミッシェル・シュリヤの伝記は、『ジョルジュ・バタイユ、作動しつつある死 (Georges Bataille, la mort à l'œuvre)』であり、ベルナルド・マテウスのそれは『死の伝記 (Eine Thanatographie)』である (M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, Gallimard, 1992, 『G. バタイユ伝』(上下), 西谷修, 中沢信一, 川竹英克訳, 河出書房新社, 1991 と B. Mattheus, *Georges Bataille. Eine Thanatographie I et II*, München, Matthes und Seitz Verlag, 1984/1988 を参照のこと)。どうして彼らはバタイユの生を描きながらこのように死を意識せざるをえないのか。そこには生と死の孕む本質的な問題があると思われる。
- 17) E. I., O. C., V, p. 321, 強調は引用者。
- 18) L. C., O. C., V, p. 248. アヴィアのテレジアについては、先の博士論文のⅥ章とⅧ章で詳しく述べたので参照していただきたい。
- 19) L. C., O. C., V, p. 321.
- 20) *Ibid.*, p. 86.
- 21) 生と死のこの二重性は、サルトルからは理解できない。彼はこう書いている。「重要なのは、生もしくは死であり、苦悩と法悦であり、静かな冥想ではないのだ」(Sartre, *op. cit.*, p. 145, 強調は引用者, 邦訳 127 頁)。こういったサルトルの批判は二分法の論理に依拠している。生か死か、キリスト教徒か無神論者か、経験か科学か、存在か無か、知か無知か、といった具合に。

- 22) 《L'enseignement de la mort》, O. C., VIII, p. 205.
- 23) E. I., O. C., V, p. 11 et p. 15, M. D. M., O. C., V, p. 218, 《Non-savoir, rire et larmes》, O. C., VIII, pp. 218-219.
- 24) L. C., O. C., V, p. 253, 強調は引用者。
- 25) Foucault, 《La pensée du dehors》, *op. cit.* フランソワ・ヴァランも内面性のパラドックスに注目して次のように語っている。「内的経験はニーチェの経験と呼ぶことができたかもしれない、とバタイユはわれわれに語っている。だから、このことには次のような意味が含まれている。この経験は「内的」であるが、それはこの経験が内と外の対立がずっと適切であるかのように内的で主観的な事実を参照させるという意味で内的なのではない。この経験が対象の不在の経験、無の経験、通約不可能な外の経験だという意味で内的なのである」(F. Warin, *Nietzsche et Bataille*, Paris, PUF, 1994, p. 19)。
- 26) 幾つか例を挙げておこう。プラトンが肉体と魂を分け、アイデアと事物を分けたのはよく知られている。『パイドン』では次のように語られている。「いやたしかに、すでに確乎としてわれわれに示されている事態のありさまはこうであろう。すなわち、もしも純粋に何かを知ろうとするならば、われわれは肉体から離れ去らねばならず、まさに魂それ自身によって、事柄それ自体を見なければならぬ」(Platon, *Phédon*, texte établi et traduit par P. Vicaire, Société d'édition, Les belles lettres, 1983, 66d, p. 17, 松永雄二訳, 『プラトン全集 1』, 岩波書店, 1986年, 185-186頁)。『国家』では、一とアイデアが多と事物に対しコントラストをなしている。「われわれはまた、〈美〉そのものがあり、〈善〉そのものがあり、またこのようにして、先に多くのものとして立てたところのすべてのものについて、今度は逆に、そのそれぞれのものの単一の相に応じてただ一つだけアイデアがあると定め、これを〈まさにそれぞれであるところのもの〉と呼んでいる」(Platon, *La République*, Livres IV-VII, texte établi et traduit par E. Chambry, Les Belles Lettres, 1975, p. 135, 藤沢令夫訳, 『プラトン全集 11』, 岩波書店, 1987年, 477頁)。アリストテレスもいくつもの二分法を駆使してその哲学を展開している。「[...] 存在のなにであるかを研究し、また存在に存在として属するその所属性をも研究すること [...]」(Aristote, *Metaphysica*, Oxford, Oxford university press, 1989, 1026a 31-32, 出隆訳, 『アリストテレス全集 12』, 岩波書店, 1977, 195頁)。「真としての存在と偽としての非存在」(*ibid.*, 1026a 34-35, 邦訳 196頁)。「可能的な存在と現実的な存在がある」(*ibid.*, 1026b 1-2, 邦訳 196頁)。『聖書』は直接的には形而上学とはかかわりを持たないが、形而上学が存在-神学的である限り、多くの面で絡み合っている。その繋がりの一例として二元論の発想が挙げられる。聖書は数多くの二元論を提示している。その冒頭を引用しておこう。「はじめに神は天と地とを創造された。地は形なく、むなく、やみが淵のおもてにあり、神の霊が水のおもてをおおっていた。/神は

「光あれ」と言われた。すると光があった。神はその光を見て、良しとされた。神はその光と闇とを分けられた。神は光を昼と名づけ、闇を夜と名づけられた。夕となり、また朝となった。第一日である」(A. Colunga et L. Turrado (eds.), *Biblia vulgata*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 14, La Editorial Catolica, S. A., 1977, p. 2, 『聖書』, 日本聖書協会, 1981 年, 1 頁)。

- 27) *E. I., O. C., V*, p. 57.
- 28) *Ibid.*, p. 88.
- 29) *Ibid.*, p. 34.
- 30) *L. C., O. C., V*, p. 247.
- 31) *Ibid.*
- 32) *Ibid.*, p. 258.
- 33) *Ibid.*, p. 259.
- 34) *S. N., O. C., VI*, p. 61.
- 35) 接頭辞 in に関しては、「内的 (intérieur)」のみならず、「内在 (immanence)」という言葉がバタイユのテキストに頻繁に登場する。例えば、『ニーチェについて』ではこう述べられている。「禅では悟りは滑稽な精妙さを通してしか目ざされない。それは自己への回帰の純粹な内在 (immanence) である。超越のかわりに恍惚が——最も氣違いじみた最も空虚な深淵の中で——現わすのは、現実と自身との等しさであり、不条理な対象と不条理な主体との等しさであり、自己破壊しながら破壊する対象—時間と破壊された主体の等しさである」(*S. N., O. C., VI*, p. 164)。『宗教の理論』では、「内在 (性) (immanence)」という語は「動物性 (animalité)」という性格を現している。「[...] 動物性は無媒介なものもしくは内在 (immanence) である」(*T. R., O. C., VII*, p. 291)。
- 36) *E. I., O. C., V*, p. 76.
- 37) *Ibid.*
- 38) 「最後の人」についてのこの対話は、経験における交流の必要性を示す限り、ブランショの助言を補完するものと言えるであろう。「権威」と「罪の償い」というブランショの言葉を尊重する、サッソーやシュリヤのような研究者たちがどうしてこの対話をなおざりにしているのか理解に苦しむ (*Sasso, op. cit.*, Surya, *op. cit.*)。例外的に、ハマノは孤独と書くことのパラドックスについて述べている。しかし、この対話とブランショの助言との関係、助言の限界について言及していないのは残念である (*K. Hamano, Georges Bataille, La perte, le don et l'écriture*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2004)。『クリティック』誌のバタイユ特集に掲載された論文の中で、ブランショが「交流」と「他者」について書いているのは意味深い。「こうして最も単純な交流にも、それに固有な条件がいくつもある。発音される語のひとつひとつに、すべてがすでに賭けられているからだ」(*M. Blanchot, «Le jeu de la pensée», in L'Entretien infini*, Paris,

Gallimard, 1969, p. 315, 「思考の賭け」, 清水徹訳, 『ベケット・ブランショ』, 筑摩書房, 筑摩世界文学大系, 1982, 362 頁)。「この話し合う二人の人間のうち, 一方は必然的に謎の「他人」だとも言えるかもしれぬ, — だがしかし, だれが「他人」なのか, — 未知なるもの, 外なるもの, いかなる可視のものにも外異であり, しかも, 話すことがもはや見ることでないときに, 話し合う言葉として「私」のところへやってくるひとであるのか。二人のうちの一方は他者 — 「私」にとって近くはないものの, 近くにつねにある者 — なのだ。死の近くに, 夜の近くにある者なのだ」(ibid., p. 230)。

39) E. I., O. C., V, p. 21.

40) Ibid., pp. 144-145.

41) Ibid., p. 135.

42) Ibid., p. 153.

43) L. C., O. C., V, p. 263. ジャン=ミッシェル・レイが次のように述べているのは正しい。「交流へと開かれること, あらゆる言葉を越えて頂点へと到達することが可能なのは, 存在, 私の存在や「他者」の存在の完結さを賭けに投じることによってでしかない」(J.-M. Rey, 『La mise en jeu』, L'Arc n°32, p. 21)。

44) E. I., O. C., V, p. 67.

45) Ibid., p. 74.

46) Ibid., p. 21.

47) サッソーは「二つのタイプの交流」を区別している。「交流は二つの存在の間, あるいはある存在と「存在を超えたあるもの」の間で生じうる。第二の場合, 交流はわれわれを超越することなくわれわれを超え出るものとして存在するものへ通路である (R. Sasso, *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris, Éd. du Minuit, Arguments, 1978, p. 144)。しかしよく考えてみると, この区別は曖昧なものではなかろうか。この「二つの存在」の中に, バタイユは「存在を超えたあるもの」を見出しているのではないのだろうか。二つの場合とも, 交流が存在を開いているのは, 「われわれを超越することなくわれわれを超え出るもの」, つまり, 未知なるもの, 非一知, 不可能なものに向かつてなのである。

48) J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986, p. 50, 『無為の共同体』, 西谷修訳, 朝日出版, 1985 年, 57 頁。

49) M. Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris, Éd. de Minuit, 1983, p. 33, 『明かしえぬ共同体』, 西谷修訳, 筑摩書房, ちくま学芸文庫, 1997 年, 42-43 頁。ナンシーとブランショは, 経験が「内的」という形容がされていても共同体としての性格をもつことを鋭く見抜いていた。とは言え, 彼らが「内的」と「外的」の二重性について言い及んでいないのは残念である。

50) E. I., O. C., V, p. 40.

- 51) *Ibid.*
- 52) エックハルトはその「説教」のひとつの中で次のように語っている。「私は魂の内にあるひとつの力について話したことがある。その力が初めて発動しても、神が善きものである限りそのような神をこの力をつかむことはない。神が真理であるかぎりその場合も、この力は神をつかむことはない。この力は根底にまで突き進み、さらに究めゆき、神をその一性において、その荒野においてつかむのである。この力は神を神の沙漠において、神固有の根底においてつかむのである。そのように、この力は何ものにも満足せず、神はその神性の内では、つまりその自らの本性の固有性の内では、いったい何であるのかとどこまでも究めていくのである」(Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, 1, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1958, p. 130, 『エックハルト説教集』, 田島照久編訳, 岩波書店, 岩波文庫, 1990年, 73-74頁, 強調は引用者)。
- 53) *E. I., O. C.*, V, p. 39.
- 54) 《Non-savoir, rire et larmes》, *O. C.*, VIII, p. 225.
- 55) *Ibid.*
- 56) バタイユは、十字架のヨハネとアヴィラのテレジアの交流が宗教の教義の内部に留まっているものだと考えている。「[...] 聖テレジアの経験は、十字架の聖ヨハネにも、そう言ってよければ、聖テレジア自身にも特有なものである。それは、教義と同じ宗教への所属において生じる交流の視点から彼らが似通っているという点においてである」(*ibid.*)。
- 57) Notes de l'éditeur [Carnet II, p. 1], *O. C.*, V, p. 483.
- 58) Blanchot, *op. cit.*, p. 9.
- 59) *E. I., O. C.*, V, p. 75.
- 60) *Ibid.*, p. 63. ジャン・ブルーノはバタイユの態度を的確に要約している。「バタイユは彼自身の経験にまた「探求者たちの共同体」をも望んだであろうが、殆ど孤独にそれを深め続けた。自分が伝えたかったものの本質的なものを彼が委ねたのは、最終的に書くことなのである」(Bruno, *art. cit.*, p. 720)。
- 61) *E. I., O. C.*, V, pp. 18-21.
- 62) *Ibid.*, p. 98, cf. P. Langevin, *La notion de corpuscules et d'atomes*, Paris, Hermann et Cie, 1934.
- 63) *E. I., O. C.*, V, p. 98.
- 64) *Ibid.*, p. 101.
- 65) *Ibid.*, p. 100.
- 66) *Ibid.*, p. 110.
- 67) *Ibid.*, pp. 110-111.
- 68) この二重の面について、バタイユがランジュヴェンの影響を受けていることは明白である。この物理学者は『粒子と原子の観念』の中で次のように記している。

「光と物質の両方が提示している二重の側面をわれわれは目の当たりにしている。あるケースでは波動であり、別のケースでは粒子である」(Langevin, *op. cit.*, p. 30)。『有罪者』でもまた、バタイユはこの理論をエロティックなものの分析に適用している。こういった適用が「恣意的」であることを十分認識しつつも、敢えてモデルとしての価値をこの理論に見出している。彼はこう書いている。「もっとよく把握するために、われわれは物理学における波動のシステムと粒子のそれの対立を考察してみる。前者は諸々の現象を(光、空気の振動、波のような)波動によって説明している。後者は粒子——中性子、光子、電子——の世界を構成し、その最も単純な集合が原子や分子である。愛と光の波動を関係づけたり、個人と粒子を関係づけたりすることは、恐らく恣意的であるかこじつけであろう。しかし、物理学の問題は、生の二つのイメージ、つまりエロティックか宗教的なイメージと通俗的で平凡なイメージ(前者が開かれたイメージで後者が閉ざされたイメージ)がどのように対立しているかを理解するのに役立つ。われわれが自然だと思い、ある意味で驚異的とさえ思える孤立した存在を、愛は完璧に否定する。その否定は昆虫が自ら求めた火で死ぬのと同じくらいである」(L. C., O. C., V, pp. 283-284)。

69) E. I., O. C., V, p. 111.

70) *Ibid.*

71) *Ibid.*

72) *Ibid.*

73) *Ibid.*

74) 拙論、前掲論文、4頁と15-17頁。

75) Sartre, *op. cit.*, p. 146, 強調は引用者。サルトルとバタイユの間の論戦については、F. Marmande, *Georges Bataille politique*, Lyon, Presse universitaire de Lyon, 1985, p. 146 と J.-F. Louette, «Existence, dépense: Bataille, Sartre», *Les temps modernes*, n°602, décembre 1998, pp. 16-36 を参照のこと。特に、ルエットがサルトルの批判は彼の自己批判であると主張しているのは、注目に値する。彼はこう書いている。「だからバタイユは1943年のサルトルに批判されている。当たり前だと人は私にそっと伝えるであろう…しかし、1938年のサルトル、つまり『嘔吐』のサルトルの代わりにバタイユがまた批判されていると私が付け加えれば、誰がこの当たり前を強調するであろう。バタイユを通して、サルトルは自己批判の操作に身を委ねていると理解しなければならない」(*ibid.*, p. 23)。

76) E. I., O. C., V, p. 115.

77) 例として挙げるならば、ヘーゲルの弁証法的理性に抗して瞬間の経験を主張するキルケゴールの実存主義、それから科学の同質的な空間に意識の純粹持続を主張するベルグソン哲学がある。

78) M. D. M., O. C., V, p. 195.

- 79) 《Réponse à Jean-Paul Sartre (Défense de «L'EXPERIENCE INTERIEURE»)》, *S. N., O. C.*, VI, appendice, p. 201.
- 80) *M. D. M., O. C.*, V, note, p. 195.
- 81) 『エロティシズム』の中で、バタイユはこう述べている。「精子と卵子は基本的には非連続な存在である。しかし、それらは結合し、その結果、分離した存在の死や消失から新しい存在をつくるためにそれらの間の連続性が確立される。新しい存在はそれ自身非連続であるが、異なる二つの存在にとっては死である連続性、融合への移行を新しい存在は自分の中に孕んでいる」(*Er., O. C.*, X, p. 20)。『エロティシズム』の中における死と生殖のテーマについては、A. Vinson, 《Métaphysique de l'amour et métaphysique de la mort chez Bataille et Schopenhauer》, *Les études philosophiques*, n°2, avril-juin 1990, pp. 231-237 を参照されたい。無性生殖における細胞の分裂と結合、有性生殖における精子と卵子の結合と存在どうしの「交流」との関係を、バタイユはすでに「社会学研究会」の時代に提示している。《Le Collège de Sociologie》, *O. C.*, II, pp. 368-369 参照のこと。
- 82) 《Réponse à Jean-Paul Sartre》, *S. N., O. C.*, VI, appendice, p. 201.
- 83) *Ibid.*
- 84) *Ibid.*
- 85) *T. R., O. C.*, VII, pp. 291-296, *Er., O. C.*, X, p. 19 et passim.

(いわの・たくじ 法学部准教授)